



Título del artículo.

Los afromexicanos como minoría étnica y la cuestión de los derechos humanos.

Título del artículo en idioma inglés.

Afro-Mexicans as an ethnic minority and their matters about human rights.

Autor.

Norberto Molina Guerrero

Referencia bibliográfica:

MLA

Molina Guerrero, Norberto. "Los afromexicanos como minoría étnica y la cuestión de los derechos humanos". *Tlamati* 11.1 (2020): 27-30. Print.

APA

Molina Guerrero, N. (2020). Los afromexicanos como minoría étnica y la cuestión de los derechos humanos. *Tlamati*, 11(1), 27-30.

ISSN Revista impresa: 2007-2066.

ISSN Revista digital: En trámite

Publicado el 30 de junio del 2020

© 2020 Universidad Autónoma de Guerrero

Dirección General de Posgrado e Investigación

Dirección de Investigación

TLAMATI, es una publicación trimestral de la Dirección de Investigación de la Universidad Autónoma de Guerrero. El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los autores y no refleja de manera alguna el punto de vista de la Dirección de Investigación de la UAGro. Se autoriza la reproducción total o parcial de los artículos previa cita de nuestra publicación.



Los afromexicanos como minoría étnica y la cuestión de los derechos humanos

Norberto Molina Guerrero¹

¹Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Maestría en Derechos Humanos. San Lorenzo 290. Col del Valle Sur, Municipalidad de Benito Juárez, CDMX. C. P. 03100. Tel: +52 (55) 3894 7089.

*Autor de correspondencia
nomguer@gmail.com

Resumen

La invisibilidad de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos Afromexicanos se ha basado en la negación, el rechazo y la exclusión por motivos expresamente étnico. Esto es, que la condición de raza negra de los afromexicanos ha sido razón suficiente para sufrir invisibilidad política y social. No obstante, la abolición de la esclavitud para los afromexicanos, el carácter de ciudadano estuvo vedado en buena parte de la historia, y cuando finalmente éste le fue reconocida (un reconocimiento gradual y parcial), no ha sido garantizada en su plenitud de derechos. Esto se demuestra en la absoluta falta de promoción de esos derechos humanos para efectos de una participación de los espacios públicos como ciudadanos en el ámbito nacional.

Palabras clave: invisibilidad, afromexicanos, historia, derechos humanos

Abstract

Afro-Mexican people's invisibility of civil, political, economic, social and cultural rights has been based on denial, rejection and exclusion for expressly ethnic reasons. That is, black race condition of Afro-Mexicans has been a sufficient reason to suffer political and social invisibility. Despite abolition of slavery for Afro-Mexicans, their character of citizen was forbidden in much of history, and when finally, it was recognized (a gradual and partial recognition), their full rights have not been guaranteed. This is demonstrated in an absolute lack of promotion of these human rights for purposes of a participation of public spaces as citizens at the national level.

Keywords: invisibility, afro-mexicans, history, human rights

Como citar el artículo:

Molina Guerrero, N. (2020). Los afromexicanos como minoría étnica y la cuestión de los derechos humanos. *Tlamati*, 11 (1), 59-68.

Introducción

Respecto a la invisibilidad política, los pueblos afroamericanos no tienen ninguna representatividad más allá del ámbito local, pues, esos gestos constitucionales aún no le han garantizado una representación de los pueblos afroamericanos en ninguna de las ramas del poder público especialmente en el Congreso de la Unión.

El aspecto económico ha sido el mayor de los desconocimientos de los derechos fundamentales de los pueblos afroamericanos, empezando por la precaria situación del medio ambiente en los lugares donde se encuentra esta población y la poca posibilidad de generar dinámicas comerciales para el bienestar.

A estas alturas del siglo XXI, buena parte de la sociedad mexicana desconoce la presencia histórica de los afroamericanos. Para muchos simplemente no existen, y si los hay, asumen actitud de verdadero racismo y estigma social. Los pocos espacios sociales que tiene esta población se ha limitado a su entorno territorial sin el menor apoyo de los entes gubernamentales, inclusive, no existe oficina federal de ninguna índole relacionado con los afroamericanos.

¿Es la invisibilidad una violación de los derechos humanos? Si se entiende por invisibilidad la cualidad, condición, estado, y la calidad de invisible, como algo imperceptible¹, tiene una connotación no necesariamente de violación de derechos, pero sí de una absoluta falta de aplicación de esos derechos humanos, especialmente si se trata de un sector de una población vulnerable.

Y esa falta de aplicación no es un factor *involuntario* del Estado, se trata de un ocultamiento sistemático de los derechos hacia un grupo social, ya que se desea homogeneizar una sociedad con fines políticos, que trae como consecuencia un desconocimiento de derechos, y como tal, una violación de los derechos humanos.

Por lo tanto, se hará una breve mención de invisibilidad de derechos humanos hacia los pueblos afroamericanos.

Los afroamericanos como minoría étnica y la cuestión de los derechos humanos

Invisibilidad del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos:

En el artículo 8 se menciona que “nadie estará sometido a esclavitud. La esclavitud y la trata de esclavos estarán prohibidas en todas sus formas.” (Organización de Naciones Unidas, [ONU], 1966). Aunque es evidente que no hay una institución de la esclavitud física como sucedió hasta principios del siglo XX, la marginación gubernamental hace de una población vulnerable a los abusos de los que pueden ser sujetos en cualquier forma, especialmente a razón de asuntos económicos.

En el artículo 16 dice que “todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.” (Organización de Naciones Unidas, [ONU], 1966). Si bien este reconocimiento ya es una realidad en la constitución política en México, la falta de información de esta ley sigue constituyendo una invisibilidad.

El artículo 20 habla que “toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley.” (ONU, 1966). El elemento nacionalista, unido a

una homogeneización de tipo racial, en el que el mestizaje invisibiliza cualquier grupo étnico, y una religiosidad única en el que no hay cabida para las diversas creencias, hace de los pueblos afroamericanos, un grupo vulnerable de las violaciones de este derecho humano.

El Artículo 25 menciona el derecho a “tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país.” (ONU, 1966). Éste sí que es un derecho del que nunca ha tenido acceso la población afroamericana ya que su representación en un ámbito federal es nula.

El artículo 27 especifica que “en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.” (ONU, 1976). Se asume que los cimarrones² que se establecían en palenques³ mantenían viva su cultura, su religión y su idioma, y todo esto desapareció para los pueblos afroamericanos.

Invisibilidad de la Convención Americana sobre Derechos Humanos Pacto de San José de Costa Rica:

El artículo 11 afirma que “toda persona tiene derecho al respeto de su honra y al reconocimiento de su dignidad.” (Organización de Estados Americanos, [OEA], 1981). Un reconocimiento es una expresión pública de la dignidad de un individuo o grupo poblacional, esto nunca ha sucedido con la población afroamericana.

Invisibilidad del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales:

El artículo 1 declara que “para el logro de sus fines (del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales), todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.” (ONU, 1976). Los pocos recursos con que cuenta la población afroamericana han sido limitados por las políticas neoliberales del estado mexicano por la irrupción de planes de desarrollo acompañado por intereses de grandes agroindustrias.

En el artículo 6 se solicita expresamente que “entre las medidas que habrá de adoptar cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto para lograr la plena efectividad de este derecho, deberá figurar la orientación y formación tecnicoprofesional, la preparación de programas, normas y técnicas encaminadas a conseguir un desarrollo económico, social y cultural constante y la ocupación plena y productiva, en condiciones que garanticen las libertades políticas y económicas fundamentales de la persona humana.” (ONU, 1976). A juzgar por las difíciles condiciones que viven las comunidades afroamericanas, la falta de capacitación a jóvenes y de planes de productividad agrava esta situación.

El artículo 13 establece que “los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la educación, (haciendo énfasis en que) conviene en que la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la

personalidad humana y del sentido de su dignidad y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Convienen asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz.” (ONU, 1976). Aunque son parámetros generales, aspectos como la promoción de las culturas étnicas son una deuda social, ya que la etnoeducación, desde una perspectiva afrodescendiente ha sido nula, contribuyendo así a la invisibilidad de los pueblos afroamericanos ante el resto de la sociedad.

El artículo 15 se solicita también que “los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona: a) Participar en la vida cultural; b) Gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones; c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora (además) entre las medidas que los Estados Partes en el presente Pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura (...) los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora (...) Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales.” (ONU, 1976). ¿Participar en la vida cultural? ¿Difusión de la ciencia y la cultura? ¿Fomento científico? Nada de esto existe para las comunidades afroamericanas.

Invisibilidad del Convenio sobre la diversidad biológica:

El artículo 6 compromete a los estados para que elaboren “(...) estrategias, planes o programas nacionales para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica o adaptará para ese fin las estrategias, planes o programas existentes, que habrán de reflejar (...) integrará, en la medida de lo posible y según proceda, la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica en los planes, programas y políticas sectoriales o intersectoriales.” (ONU, 1992). En el ámbito espacial y territorial los pueblos afroamericanos han sufrido el impacto ambiental de proyectos empresariales y todo de tipo de violaciones a sus derechos relacionados con la sostenibilidad.

El artículo 8 enfatiza que el estado (a manera de ideal) “promoverá la protección de ecosistemas y hábitats naturales y el mantenimiento de poblaciones viables de especies en entornos naturales (...)” (ONU, 1992). Y es el aspecto de los contornos naturales que los pueblos afroamericanos sufren permanente violación a sus derechos.

Invisibilidad de la Convención relativa a la esclavitud:

Aunque no existe en la actualidad una situación institucional de la *esclavitud*, hay algunos aspectos que es importante destacar en el artículo 1: “La trata de esclavos comprende todo acto de captura, adquisición o cesión de un individuo para venderle o cambiarle; todo acto de cesión

por venta o cambio de un esclavo, adquirido para venderle o cambiarle, y en general todo acto de comercio o de transporte de esclavos.” (ONU, 1926). Y esto alude también a impedir cualquier forma ilegal relativa a la esclavitud.

Invisibilidad de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer:

Respecto a las mujeres afroamericanas, el artículo 1 menciona lo siguiente: “A los efectos de la presente Convención, la expresión ‘discriminación contra la mujer’ denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera.” (ONU, 1979). Respecto a este artículo, “las mujeres afroamericanas han sido baluartes en la resistencia histórica contra las violaciones de derechos humanos, así como portadoras de la cultura africana durante cuatro siglos y parte de la construcción de la nación mexicana, historia de México que aún no existe.” (Molina Guerrero, 2019).

Invisibilidad de la Convención sobre los derechos del niño:

El artículo 24 da por reivindicado que “los Estados Partes reconocen el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud y a servicios para el tratamiento de las enfermedades y la rehabilitación de la salud. Los Estados Partes se esforzarán por asegurar que ningún niño sea privado de su derecho al disfrute de esos servicios sanitarios.” (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF, 1989]. El hecho es los niños no son privados de sus derechos, sino que, en medio de la libertad de sus derechos y por la inoperancia gubernamental, tácitamente no les son reconocidos esos derechos.

Invisibilidad de la Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial:

Cuando se exige al estado mexicano que actúe promoviendo la presencia histórica de los pueblos afroamericanos, se toma en consideración el artículo 2 que menciona: “Los Estados partes condenan la discriminación racial y se comprometen a seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a promover el entendimiento entre todas las razas (...) cada Estado parte se compromete a estimular, cuando fuere el caso, organizaciones y movimientos multirraciales integracionistas y otros medios encaminados a eliminar las barreras entre las razas, y a desalentar todo lo que tienda a fortalecer la división racial.” (Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos [ACNUDH, 1966b). Y el desconocimiento social sobre la existencia de las comunidades afroamericanas también es racismo de estado.

El artículo 5 dice: “El derecho a la libertad de opinión y de expresión (...) el derecho a participar, en condiciones de igualdad, en las actividades culturales.” (ACNUDH, 1966). Quizás sea éste la mayor violación e invisibilidad de todos los demás derechos humanos, en contra de los derechos de los pueblos y comunidades afrodescendientes,

pues es nula la promoción y divulgación de las actividades culturales por parte del estado mexicano.

Invisibilidad en la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos:

La inclusión de los pueblos afromexicanos en el artículo 2 ha sido una victoria en la lucha política, menciona: “Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social (...) preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.” (Cámara de diputados del H. Congreso de la Unión [CDCU], 2020). Este gesto constitucional compromete a la institucionalidad y a los organismos del estado mexicano a cumplir a cabalidad con los pactos y tratados internacionales relacionados con los Derechos Humanos hacia las comunidades afromexicanas.

En artículo 4 se menciona que “toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural.” (CDCU, 2020). Si bien se expresa el apoyo gubernamental para efectos de actividades culturales, es poca o prácticamente nula, la difusión cultural de las tradiciones y costumbres de los pueblos afromexicanos en los medios de comunicación en un ámbito federal.

El artículo 29 expresa que “en los decretos que se expidan, no podrá restringirse ni suspenderse el ejercicio de los derechos a la no discriminación, al reconocimiento de la personalidad jurídica, a la vida, a la integridad personal, a la protección a la familia, al nombre, a la nacionalidad; los derechos de la niñez; los derechos políticos; las libertades de pensamiento, conciencia y de profesar creencia religiosa alguna; el principio de legalidad y retroactividad; la prohibición de la pena de muerte; la prohibición de la esclavitud y la servidumbre; la prohibición de la desaparición forzada y la tortura; ni las garantías judiciales indispensables para la protección de tales derechos.” (CDCU, 2020). Es una serie de generalidades que constituyen una obligación del estado mexicano, por la tanto, dado que la invisibilidad política y social continúa, es necesario continuar exigiendo al estado el fiel cumplimiento de estos compromisos.

Finalmente, en el artículo 6 dice que “la radiodifusión es un servicio público de interés general, por lo que el Estado garantizará que sea prestado en condiciones de competencia y calidad y brinde los beneficios de la cultura a toda la población, preservando la pluralidad y la veracidad de la información, así como el fomento de los valores de la identidad nacional, contribuyendo a los fines establecidos en el artículo 3o. de esta Constitución.” (CDCU, 2020). Es en este sentido que la invisibilidad de la falta de la divulgación de la cultura afromexicana continúa y que se hace

necesario exigir su cumplimiento.

Son todas estas leyes, por lo menos a manera de resumen, en el que los pueblos afromexicanos siguen en la invisibilidad política, social, económica y cultural, además de la falta de conocimiento de la presencia histórica.

Que existan presentaciones de danzas africanas y desfiles de algunas tradiciones afromexicanas en eventos municipales y demás es importante; por lo menos se les permite expresar su cultura tan africana, pero a la vez tan mexicana. Ese es el mismo discurso desde el siglo XIX que ha hecho que los gobiernos asuman una actitud de indiferencia total frente a las costumbres afromexicanas. ¿Ejercen su derecho a la expresión cultural? La respuesta es un sí, pero es una expresión limitada, sin mayores oportunidades para difundir tan significativa tradición cultural afromexicana.

De acuerdo con lo anterior, me reafirmo en el imaginario de racismo negado por parte de la sociedad y el racismo de Estado que ha sido sistemático y que aún pervive, esto se puede observar con antecedentes como las “(...) ‘cofradías’, (que eran) concebidas como simples válvulas de escape de la tristeza de los negros que añoraban su tierra africana, fueron combatidas y destruidas por las autoridades coloniales cada vez que fue notoria su utilización para fines extra-recreativos o francamente políticos.” (Ngou-Mve, 1997). Hay que entender las cofradías de los afromexicanos como un modo de resistencia social.

“Estos fines ‘no previstos’ son indicativos de la íntima aspiración de los negros: deshacerse de la dominación colonial. Y por más loca que nos parezca hoy tal ambición, la misma reacción de las autoridades coloniales frente a esta posibilidad y la actitud de permanente recelo que tenían frente a las masas negras confirman la existencia de una amenaza y demuestran que la tomaban muy en serio. La forma más radical de esta ambición se encuentra precisamente en la figura del ‘negro cimarrón’; el cual, apartándose de la sociedad colonial, llegó a ser el símbolo del rechazo de esta sociedad ‘normal’. Pero muy a menudo se nos olvida que los antecedentes de este combate se situaban en el África portuguesa de fines del siglo XV y principios del XVI y que la gesta cimarrona era la mejor ocasión para el negro de expresar en América su africanía.” (Ngou-Mve, 1997). Y esa africanía tenía que ver con su cosmovisión y cosmogonía que nunca desaparecieron.

Respecto al imaginario social y estamental en cuanto a la cuestión étnica, “la doctrina racista, es decir la afirmación de que las evidentes diferencias somáticas que existen entre los distintos grupos humanos nos implican superioridad o inferioridad innatas en cuanto a aptitudes físicas y psíquicas de uno u otro y, en consecuencia, la justificación de una discriminación social, política y económica fue expresada desde antiguo, si bien en forma esporádica.” (Comas, 1974). Esto es, del mundo de las ideas con relación a la superioridad racial frente a los africanos, se pasó a la mentalidad social de esa creencia, es decir, pasó a convertirse en una ideología altamente sistematizada convirtiéndose en una institucionalidad.

Durante el proceso de expansión de la esclavitud como mercancía, con el comienzo de la colonización en África, el descubrimiento de América y el de la ruta marítima hacia las Indias por el Pacífico, el prejuicio de raza y de color aumentó considerablemente debido sobre todo a razones de orden económico y al resurgimiento del espíritu impe-

rialista. A ese momento histórico corresponde Fray Bartolomé de las Casas, cuya personalidad ha sido “(...) tan controvertida, motivando copiosísima literatura ‘lascasista’ y ‘antilascasista.’” (Comas, 1974). ¿Era el racismo (en su concepto) una institución colonial? La institución comercial y política de la esclavitud demuestran el racismo sería también una institución no-oficial pero sí de índole social.

El imaginario “(...) de raza y etnia variaban de un lugar a otro en el Veracruz colonial. Existía cierto grado de acuerdo en torno a los tres grupos raciales básicos: indios, blancos y negros. En este contexto, la identificación racial dependía del fenotipo. El color de la piel de una persona, la textura del pelo y las características faciales representaban los principales factores que determinaban la etiqueta racial de una persona.” (Carroll y Patrick, 2000). En este contexto cabe la hipótesis de que los olmecas tienen características africanas.

Además, “Las categorías mixtas o de casta resultaron ser mucho menos universales. Desde el inicio, los matices de color y las mezclas de razas establecieron estereotipos de otras características y crearon ambigüedades dentro de la clasificación racial.” (Carroll, 2000). No es de extrañar entonces la negación de algunas personas con características afrodescendientes, y del hecho de que no se asuma como una persona con ascendencia africana, ya que el color de la piel ha sido parte de la jerarquización social, lo mismo con la singular característica del cabello ondulado -rizado.

¿Razones de identidad? “La cambiante composición racial de la población esclava también reflejó y contribuyó a aumentar las alteraciones en la comunidad esclava del centro de Veracruz. En 1615, nueve de cada diez esclavos eran designados como negros. Aproximadamente un siglo y medio después (1760), ocho de cada diez esclavos eran clasificados como *negros*, ¿Cuál fue el grupo que marcó la diferencia? el grupo de las castas afro-negras. La distinción entre los prefijos afro y negro es de alguna manera importante (...) afro representa una designación étnica; *negro* una etiqueta racial.” (Carroll, 2000). Esto en términos políticos, porque socialmente ha llevado consigo el estigma de ser afro o negro.

Y continuando con el asunto de *identidad* social, “muchas de las personas con mezcla negra o con alguna otra combinación racial, eran designadas como pardos, es decir, individuos cuyas características físicas mostraban de manera aparente la mezcla racial entre negros e indios. Quienes hicieron catálogos de razas describieron o pintaron a esta población con un color de piel grisáceo, con pelo oscuro, grueso u ondulado, la nariz ancha y chata. Un porcentaje más o menos igual de esos individuos era etiquetado como mulato, esto es, personas con un fenotipo mixto blanco-negro; eran descritos como de color ‘membrillo cocido’ con pelo oscuro, grueso y chino, y la nariz también ancha y chata. A medida que la porción *negra* (en término del color de la piel) de la población esclava del centro de Veracruz disminuía lentamente a través del tiempo, el porcentaje afro-casta, creció en una proporción inversa.” (Carroll, 2000). Esto demuestra una vez más que la demografía afroamericana aumentó exponencialmente.

¿Es el racismo un asunto de las culturas en el mundo? ¿Está irremediamente presente en otras formas de sociedad a pesar de estar oficialmente abolido? (Por lo menos en buena parte de los países). Afortunadamente la idea

utópica de la libertad ha ido en aumento aunque de manera paulatina, y, a pesar que según Eric Hobsbawm el siglo XX fue el “(...) más mortífero siglo de la historia (...) el salvaje colonialismo con su previo y post esclavismo, las (dos) guerras mundiales, el perverso Holocausto nazi, el que (los supuestos) ‘buenos’ arrojasen la primera bomba nuclear en dos ciudades japonesas repletas de inocentes, el que sometiesen a todos los pueblos del planeta a la paranoia de ‘la destrucción mutua asegurada’ (...) durante la llamada ‘Guerra Fría’ y, después de desaparecido el gran enemigo del otro lado del ‘telón de acero’, que materializaba (de forma completamente distópica) la utopía secular y roussoniana de la humanidad de conocer una sociedad mejor, se han borrado las esperanzas de los seres humanos con la finalidad evidente de que su derrota favorezca su reesclavización psicológica y material.” (García Cantús, 2008). Es este contexto internacional a los que se ha tenido que enfrentar los pueblos afrodescendientes.

Lo más terrible de la herencia esclavista del pasado es que el imaginario de jerarquías y estamentos piramidales se mantienen *vivas* aún en el siglo XXI, “(...) en ese sentido, los poderosos han clasificado a los pueblos e individuos de este planeta como ‘usables’ y ‘desechables’; consumidores a los que hay que lavar el cerebro y cambiar el calendario para que sacien su voraz apetito de cosas inútiles y desheredados, *homeless* (vagabundo), salvajes del Tercer Mundo, etnias de todos los continentes, pobres, míseros... a los que hay que hacer invisibles porque su sola imagen es como Medusa: si la miras y la ves, te convierte en piedra. Y también porque su sola presencia material, su solo estar en el mundo con algo más que con carne y con huesos, es decir, con inteligencia y necesidades vitales, tan solo puede traer consecuencias negativas para el capital (el salvaje mundo financiero).” (García Cantús, 2008). No en vano para el mapa demográfico de la Organización Mundial del Comercio y del Fondo Monetario Internacional la exclusión y discriminación de carácter económico dan continuidad al discurso decimonónico, y México no escapa a ello.

Para el caso mexicano, el asunto de la propiedad privada, tan arraigado como en otros países occidentales, afectó de alguna manera la forma y la esencia de lo que significaba la abolición de la esclavitud, esto es, esas libertades mantuvieron ciertas limitaciones, y “lo que puede observarse (para el caso de) los estados de Chiapas, Michoacán y Oaxaca, se (hablaba) de indemnizar a los propietarios para no afectar el derecho de la propiedad privada. En las constituciones de dos entidades federativas, Guanajuato y Tamaulipas, no se habla de manera explícita de la abolición de la esclavitud, pero sí de la libertad que deben gozar los ciudadanos, y en los textos constitucionales de San Luis Potosí y Tabasco no se consigna la esclavitud, pero se concede la ciudadanía a los esclavos cuando adquirieran su libertad. En el resto de los artículos sí se menciona la abolición.” (Olveda Legaspi, 2013). Gestos políticos más que cambios sociales.

Paradójicamente, la invisibilidad política de los afroamericanos comenzó después de la independencia, “después de establecida la República Federal (en 1824), y a pesar de las reiteradas prohibiciones, poco se había adelantado debido a la resistencia de los esclavistas; ‘de hecho los esclavos no recobraban su libertad sino con la evasión y alejamiento de sus hogares’; además, como el asunto era

muy escabroso y las autoridades estatales y federales se vieron abrumadas con otros graves y urgentes problemas, se le brindó poca atención. En cuanto a la ciudadanía amplia que se concedió (todos son ciudadanos), que implicaba la igualdad y el ejercicio del sufragio, debe agregarse que hubo intelectuales y políticos que no estuvieron de acuerdo.” (Olveda Legaspi, 2013). Teniendo en cuenta que factores como educación y propiedad privada, el género y otras especificaciones que había impuesto el gobierno republicano para ejercer el voto o participar en el ámbito político, hacía que para un afromexicano le fuera imposible ser parte o participar de la democracia representativa.

Además, en el imaginario social ha persistido el desconocimiento de ese otro que no logra reunir las condiciones que se exige para hacer parte del mundo político, un ejemplo es, que “Lucas Alamán, Lorenzo de Zavala y José Joaquín Fernández de Lizardi, entre otros, fueron partidarios de establecer la base censitaria para que los ingresos o la propiedad determinaran la participación de los ciudadanos en las elecciones, tal y como ocurría en algunas partes de Europa. Zavala consideró muy peligroso el sufragio universal en un país como México, donde la clase trabajadora no tenía ‘ni siquiera, la capacidad necesaria para discernir entre las personas que deben nombrarse ni mucho menos conoce los grandes objetos a que son destinados los ciudadanos que elige’.” (Olveda Legaspi, 2013). ¿Qué se puede esperar de los pueblos afrodescendientes durante el siglo XIX, XX y XXI?

Lo siguiente es un ejemplo, es un caso de estudio sobre la Revolución de Haití, de cómo el famoso discurso basado en la igualdad, libertad y fraternidad estuvo reservado más bien a un sector exclusivo de la sociedad:

“Inicialmente, el plan ideado por Bonaparte tuvo el éxito esperado: Toussaint Louverture fue arrestado y deportado a Francia. Los Mulatos que habían venido con las fuerzas expedicionarias metropolitanas, al darse cuenta de las verdaderas intenciones de los militares franceses, se unieron a los Negros de Saint-Domingue. De esta forma dio comienzo una cruenta guerra inter-étnica de Mulatos y Negros contra Blancos, la cual habría de extenderse por dos años. Entre tanto, en Martinica –isla que había sido devuelta a Francia tras la firma de dicho tratado– apenas si hubo problemas, ya que en ella nunca había sido aplicado el decreto de abolición de la esclavitud por encontrarse bajo la égida inglesa desde 1794. Una vez que el general Villaret-Joyeuse asumió el gobierno de la isla ordenó el arresto de los Mulatos y Negros que le resistieron, los cuales fueron seguidamente abandonados en las ‘salvajes costas’ de México y Venezuela.” (Gómez, 2005).

Recordando el caso del investigador académico y antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, citado en Hernández Cuevas en el 2004), éste “(...) refuerza el discurso de nación blanqueador de la fase cultural de la Revolución Mexicana. Deportó al negro mexicano a la historia. Declara que los miles de negros africanos traídos esclavizados a la Nueva España desaparecieron (¿Desaparecieron? Desapareció en el discurso político) con el mestizaje. Formula que el reducido número presente de mexicanos visiblemente negros es prueba del proceso de integración del negro en México.” ¿Sería intencional, sistemático o simplemente su discurso (el de Gonzalo Aguirre) es reflejo del pensamiento de la época? El hecho es que minimiza el significado profundo del impacto cultural y de la lógica de los pueblos

afromexicanos en la construcción de la nación mexicana.

Pero los pueblos afrodescendientes no se han quedado de *brazos cruzados*, su lucha contra las injusticias, contra abusos e invisibilidad ha sido también histórica, “el florecimiento de la perspectiva afrocéntrica es una extensión de la estrategia de resistencia del negro. Las semillas de la estética negra son plantadas por los primeros cimarrones y echan frutos con las luchas de independencia de América y África, los movimientos de los derechos civiles y del poder negro por todas las Áfricas, Américas, Asias y Europa y con la Revolución Cubana (*sic*) de repercusiones universales.” (Hernández Cuevas, 2004). Actualmente algunas organizaciones afromexicanas son los que han salido a *gritar* por sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales como ha sido el caso de las demandas ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en favor de las poblaciones afromexicanas (Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México [COPRED], 2018).

Gracias a la lucha y resistencia de los pueblos afrodescendientes, el mundo académico, menciona “Miriam DeCosta-willis que en las últimas cuatro décadas del siglo XX, surgió una estética negra enfocada en las políticas de representación; y en iniciativas culturales tales como las reinterpretaciones revisionistas de la historia del negro, la institución de estudios de la africanía, e intercambio entre artistas y académicos de África y las Américas.” (Hernández Cuevas, 2004).

En la actualidad, la resistencia afrodescendiente se ha traducido, en lo que ya se ha llamado, el afrocentrismo, ya “(...) es una perspectiva crítica antihegemónica cuyo objeto es desenmascarar los mitos eurocéntricos. El Afrocentrismo provee los marcos teóricos para desarmar y subvertir el discurso antinegro que caracteriza, entre otras, gran parte de la narrativa hispanoamericana de ayer y hoy.” (Hernández Cuevas, 2004). Y esta es la resistencia que continúa.

A este respecto, dentro de las características está el hecho de que en la “novela hispanoamericana de los siglos XIX y XX, para la construcción de la historia de las naciones latinoamericanas. Inmediatamente después de exhibir a la Revolución Mexicana como una estrategia de contención empleada por la mano blanca (...) ‘es posible que las bonitas mentiras del romance nacional sean similares estrategias para contener los conflictos raciales, regionales y de género que amenazaban el desarrollo de las naciones latinoamericanas. Después de todo, estos romances fueron parte de un proyecto general burgués para homogeneizar una cultura en formación’.” (Hernández Cuevas, 2004). De modo que el racismo de estado ha permeado a las naciones latinoamericanas y caribeñas.

La invisibilidad de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos Afromexicanos tuvo su base en las leyes coloniales y luego en el imaginario colectivo, en esto, fue “(...) a través de los virreynatos y las complejas jerarquías de la administración colonial, exigidas por su actividad económica relacionada con la explotación del oro, la plata y los metales preciosos.”, además de los cultivos a gran escala (Maglia Vercesi, 2005).

Pero lo que marcó la invisibilidad del Estado (como resultado del desconocimiento político y social), es que “las comunidades negras eran pequeñas, fragmentadas y

aisladas y sufrían en tanto culturas subalternas, el gran peso de la ley, del código y de la lengua del amo.” (Maglia Vercesi, 2005). Y que aún sigue sufriendo.

No en vano, “la cultura criolla continental (el denominado mestizaje), resulta pues más débil y reprimida, con una fuerte división entre la desacreditada vida cotidiana y la siempre distante cultura oficial leguleyo e hiperformal: ‘Somos dos países a la vez’, sostiene Gabriel García Márquez. En *La proclama por un país al alcance de los niños*, ‘uno en el papel y otro en la realidad... Tal vez una reflexión más profunda nos permitiría establecer hasta qué punto este modo de ser nos viene de que seguimos siendo en esencia la misma sociedad excluyente, formalista y ensimismada de la colonia (...)’” (Maglia Vercesi, 2005), y esta realidad se hace palpable en la invisibilidad de los derechos de los afroamericanos y su proceso histórico en la construcción de la nación mexicana.

Para encontrar una reivindicación de carácter literario de los afrodescendientes y para efectos de una reivindicación de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos Afroamericanos, ésta se debe rastrear entre los autores latinoamericanos y caribeños, uno de ellos es Jorge Artel, (MNC Biografías, 2020), quien fuera escritor y poeta afrocolombiano.

Respecto a este autor y “*respondiendo a la paradójica identidad caribeña, de la que habla Derek Walcott en su texto ‘La musa de la historia’, el locus de enunciación de Jorge Artel tiene como referente la cultura letrada, preeminente en el periodo colonial de América hispánica, especialmente en Colombia. Artel responde a la ideología republicana y nacional y la identidad blanca, criolla. Desde esa voz, intenta legitimar la oralidad propia de su etnia frente a la cultura escrituraria del país, no es un gesto de blanqueamiento, sino de recuperación o reapropiación de las raíces.*” (Maglia Vercesi, 2005). Hay dos elementos a resaltar en el análisis que son la oralidad frente a la escritura, entonces, ¿tienen más derechos las personas educadas de aquellas que tienen tradiciones orales?

Aún el lenguaje, en algunos aspectos, fue sometido a la esclavitud, fue parte de la represión colonialista, así pues, “(...) como diría Fanon, una identidad prestada en la cual el *habitus* caribeño es enmascarado por el *habitus* andino (para el caso mexicano sería *habitus* mesoamericano). Canta desde una actitud reverencial y purista ante la lengua, herencia de la hispánica consideración del código lingüístico como un patrón inamovible y desde una vivencia esquizoide de la realidad, en la cual se impone la norma oficial, siempre eufemística, frente a la experiencia cotidiana, sumida en la anomia y el descrédito, situación por cierto de diglosia pero lejos de la creolización y la hibridación. Aunque Artel manifiesta que todo poeta negro debería traducir ‘en una prosa las diferentes modalidades del ritmo, fuerza y espíritu raciales, que deben caracterizar la personalidad del escritor negro’ (1932), su estilo por cierto a veces solemne, himnico, con ecos de retórica neoclásica, y resabios de los poetas Piedracielistas (...)” (Maglia Vercesi, 2005). De modo que la resistencia también se generará desde el lenguaje, desde la literatura.

En el siglo XX, el pensador José Vasconcelos en su intento de crear una explicación totalizante en la evolución de los nativos hacia una especie de *raza superior*, propone que, para “(...) el caso de los ‘pueblos hispanoamericanos, donde predomina el elemento indígena’. En este caso el

filósofo trata de explicar que este mestizaje es desigual: ‘Entre nosotros el mestizaje se suspendió antes de que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la exclusión de los españoles’.” (Careaga-Coleman, 2015). ¿Suspensión del mestizaje significa una continuidad del orden estamental? ¿Una nueva jerarquización?

El hecho, es que “parecería entonces que el mundo hispano no tiene escapatoria, ya que su mestizaje se sostiene en la base de factores disímiles, según los planteamientos de Vasconcelos. Sin embargo, aquí aparece el factor sorpresa, Vasconcelos argumenta que, ‘aun los mestizajes más contradictorios pueden resolverse benéficamente siempre que el factor espiritual contribuya a levantarlos. ... una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización’.” (Careaga-Coleman, 2015). ¿Se trata de una justificación de la *conquista* española? ¿Se trata de un blanqueamiento u homogeneización de las sociedades latinoamericanas? Todo indica que en el marco dialéctico en la estructura explicativa esto tiene que ver con aspectos de carácter *místico* y desde allí, comprender el dominio europeo sobre las demás razas como si se tratara de una unión de la raza humana, pero prevaleciendo el occidental.

Hay un factor que aún queda pendiente, pues, “(...) Vasconcelos resuelve la contradicción del elemento indígena que al ser convertido al cristianismo se ha transformado en un ser civilizado que puede perfectamente conformar la base de la raza cósmica o la quinta raza. Lo que merece atención hasta este punto es observar cómo Vasconcelos ha ido resaltando elementos que resultan convenientes para apoyar su propuesta de mestizaje, al mismo tiempo que ha omitido otros aspectos que pudieran resultar peligrosos para sostener su tesis.” (Careaga-Coleman, 2015). Si bien existen dos posiciones sobre la llegada de los españoles, no establecer una actitud sobre una de las dos (sea la posición idealista o la historia negra) puede correr el riesgo de ser parcial en sus consideraciones.

Y en ello se observa en Vasconcelos, “...como, por ejemplo, no menciona el hecho de que la misma religión cristiana sometió a los indígenas bajo el argumento de la cristianización y dio legitimidad a los europeos para realizar el tráfico de los esclavos africanos. Precisamente, esa población afrodescendiente del mundo hispano que no ha sido mencionada como componente del mestizaje hispano. Por lo tanto, el problema que Vasconcelos debe resolver ahora es el papel que está reservado para la población afrodescendiente en su proyecto de la raza cósmica.” (Careaga-Coleman, 2015). En este punto, Vasconcelos se aproxima a la concepción griega del origen de las razas, que en términos de jerarquía, se divide en raza de oro, de plata y de bronce, que por supuesto, no deja de ser un absurdo.

Siguiendo con el factor afrodescendiente, respecto a Vasconcelos, que se puede “(...) vislumbrar su posición al observar que la población africana del mundo hispano no ha sido mencionada hasta ahora, lo que significa que Vasconcelos ha tratado de borrarla hasta intentar volverla invisible. Es decir, bajo este argumento, los miles de esclavos traídos a lo largo de la colonia, así como las migraciones posteriores de africanos (siglo XIX y XX) han sido silenciadas por Vasconcelos, tal parece que jamás hubieran existido. Vasconcelos continúa con su ensayo filosófico, en la primera parte se puede observar cómo desarrolla un

discurso sobre la genealogía de los grupos indígenas para avalar un pasado histórico.” (Careaga-Coleman, 2015). Este desconocimiento hizo parte del discurso político de un mestizaje homogéneo en el que los (aparentemente pocos) afroamericanos que llegaron, prácticamente habían desaparecido por obra del racismo de estado. Discurso que perduró hasta bien el siglo XX.

Como dato curioso, Vasconcelos “(...) introduce el concepto de la Atlántida perdida y lanza una teoría acerca de la pertinencia de que la Atlántida dejó sus huellas, sus reminiscencias en América a través de Chichén Itzá y en Palenque.” (Careaga-Coleman, 2015). Esto, a manera de mito cosmogónico.

Además, “ya que no hay posibilidad de que la historia científica ni la historia empírica puedan avalar su tesis, Vasconcelos insiste en que su teoría—sobre las huellas de la Atlántida en las Américas es posible gracias a un ‘salto del espíritu nutrido de datos’. En este sentido, Claude Fell afirma que: ‘Vasconcelos no titubea en mezclar historia y leyenda, lo que lo lleva casi naturalmente a recurrir al mito de la Atlántida (...) El nacimiento del continente se aureolaba así de un nimbo místico capaz de excitar la imaginación y suscitar el entusiasmo de los ‘Iberoamericanitas convencidos’.” (Careaga-Coleman, 2015). ¿Una justificación de las jerarquías raciales y estamentales? ¿Se trata de una superioridad indígena?

Finalmente, se observa que “Vasconcelos busca trazar un parentesco entre los atlantes y los indígenas de las Américas. Esta conexión es importante para el filósofo (...) considerando que su horizonte de la civilización es lo occidental’.” (Careaga-Coleman, 2015). Consideraciones de los orígenes míticos que se convierte en una especie de explicación religiosa al unir las concepciones griegas con la cosmovisión nativa, que en cualquiera de los casos, los afrodescendientes no harían parte de esta *cosmogonía*, ni en la construcción de la nación mexicana, ni de la historia contemporánea mexicana.

Inclusive, se puede inferir que “respecto de las poblaciones negras o de ‘origen africano’, México es todavía más ambiguo. Si bien la importancia de la esclavitud y de la presencia negra es un hecho histórico comprobado y bien documentado en las diferentes regiones del país, no sucede lo mismo con las poblaciones negras contemporáneas, cuya existencia en tanto que individuos, y más aún en tanto que grupo social, no es reconocida por ningún texto legal.” (Hoffmann, 2006). Y la falta de ese reconocimiento hace parte de la invisibilidad del Estado y por ende del desconocimiento social que se puede interpretar como negación de esta realidad histórica.

Es por ello que la resistencia de los derechos políticos y culturales de los afroamericanos se expresa desde las creencias, literatura y una serie de demandas sociales, y es por ello también, que “sin embargo, las instituciones culturales, ciertos investigadores y algunos militantes de la causa negra (están contribuyendo) a la construcción, a partir de puntos de vista que no concuerdan forzosamente, de un nuevo campo de estudios o de interpretaciones sobre las poblaciones negras en México.” (Hoffmann, 2006). Fenómeno académico que se ha generado desde hace apenas unas décadas, pero que supone un gesto cultural sobre el reconocimiento de los pueblos afroamericanos.

Al respecto es importante tener en cuenta varios factores:

“La primera, en verdad ampliamente confirmada, consiste en plantear que en México el espectro identitario está completamente ocupado por la identidad nacional, por una parte, y las identidades indígenas, por la otra. Ésta simboliza la unidad del país, mientras que las segundas legitiman y organizan la diversidad cultural; la coherencia de las dos opciones queda asegurada por el discurso del mestizaje, antiguo (desde finales del siglo XIX), y renovado después de la Revolución de 1910-1920. El surgimiento de otras reivindicaciones identitarias en este contexto sólo podría considerarse como algo excepcional o exótico, y en poblaciones muy particulares por su origen (los chinos que llegaron de Filipinas en el siglo XVII, los japoneses que lo hicieron con el trabajo forzado, más recientemente los musulmanes, los coreanos, etcétera). Los estudios en torno a las poblaciones negras durante mucho tiempo se circunscribieron a este esquema, haciendo del ‘negro’ un ser históricamente situado —y desaparecido.” (Hoffmann, 2006).

¿Qué significa ser negro en México? Es claro que la noción de los afrodescendientes es diferente que en los países caribeños y del resto de América Latina, ¿Esto es negativo o positivo? En tanto aún sigue desconocido para el estado mexicano y para la sociedad esto es algo muy negativo.

Es por ello por lo que es necesario replantear la educación desde un ámbito ambiental y territorial que genera cambios en algunas nociones y paradigmas, ya que los nuevos estudios “(...) plantea la cuestión del marco conceptual que ha de adoptarse (esto significa) el desarrollo histórico de la población negra hace de México un caso específico en América Latina, para el cual no pueden aplicarse las interpretaciones más contemporáneas, o lo hacen con dificultad. Esto explicaría, en parte, la relativa pobreza teórica de las investigaciones realizadas en este campo, pero podría transformarse también en un poderoso estímulo si el dinamismo de los estudios prosigue y se acrecienta.” (Hoffmann, 2006). Y si cambia el paradigma de la construcción de nación.

Al reflexionar en que “a diferencia de otros países de América Latina, en efecto, en México no existe un movimiento social de reivindicación identitaria negra que pudiera justificar un enfoque analítico en términos de movimiento social y político. La población en cuestión es numéricamente minoritaria (se insiste obsesivamente en desconocer a los pueblos afroamericanos como grupo significativo geográficamente demográfico) y políticamente inexistente. No encontramos demostraciones de prácticas culturales o religiosas que podrían dar cuenta de una ‘identidad afro’ movilizable en el marco de intereses políticos, como puede suceder en Brasil o en Cuba. No existen tampoco medidas específicas alrededor de las cuales pudieran organizarse las reivindicaciones de grupos o colectivos ‘negros’, lo que hace difícil las interpretaciones ya clásicas en materia de construcción e instrumentalización identitarias: no existe objetivamente ningún interés —ni político, ni ideológico o material— en ‘ser’ (volverse, decirse) negro.” (Hoffmann, 2006). ¿No existen movimientos sociales afroamericanos? ¿Es la cuestión minoritaria una justificación para que los afroamericanos sigan siendo políticamente inexistentes e invisibles a la sociedad y al estado? ¿Con *movilizable* se refiere a acciones de hecho?

Simple y llanamente esto es una continuación de racismo, discriminación e invisibilidad de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos Afromexicanos desde el mundo académico y del racismo de Estado, y eso ya no es un asunto decimonónico, esto es un asunto del siglo XXI.

Pero la triste realidad para el mundo académico y político de México es que si llega existir una “(...) construcción de identidad, vendrá de otra parte. Ni el discurso oficial ni los actores políticos influyentes en el plano nacional utilizan alguna categorización particular para referirse a las poblaciones que se autodefinen como ‘morenas’ o ‘afromestizas’.” (Hoffmann, 2006). Es por ello fundamental el apoyo y acompañamiento de organizaciones sociales internacionales para la voz afromexicana sea escuchada. Importante entender que “(...) las reflexiones posmodernas sobre la invención identitaria y la capacidad de los individuos para manejar sus identidades múltiples de manera relacional y situacional se topan con que éstas sólo pueden expresarse si existen marcos legitimizantes de las mismas, de lo que precisamente carecen los ‘negros’ mexicanos, quienes no ocupan ningún lugar en el tablero identitario nacional. Sin diálogo posible con un “otro” que les reconocería su propia alteridad y en particular, con el Estado, los afromexicanos no poseen una frontera (...)” (Hoffmann, 2006). ¿Quién o qué legitima un grupo social por muy minoritario que sea? Si bien no es una descripción de la realidad política, no significa que sea una condena, es decir, la tarea que está pendiente es precisamente la de revertir estas realidades del imaginario de estigmatización e invisibilidad histórica.

¿Por qué hay un interés político de homogeneizar los pueblos afromexicanos con el eufemismo de mestizaje? Al respecto, “considerando que el discurso de la nueva nación mexicana a través de los derechos de igualdad ha logrado que los afrodescendientes (negros, pardos o mulatos) pasen a formar parte de la población mestiza y tomando en cuenta que el modelo ideal es la imagen criolla, es relevante establecer un análisis sobre cómo es interpretado por la élite conservadora en el poder el hecho de que el afrodescendiente Vicente Guerrero asuma la presidencia de México en 1829.” (Careaga-Coleman, 2015). Esto es, que la noción de igualdad, lejos de asumir una responsabilidad política por las minorías étnicas, ha sido desvirtuada para discriminar políticamente a los sectores sociales *marginados* por el Estado y la sociedad.

Con toda seguridad han existido grandes personajes afromexicanos en su proceso histórico, político y social, pero, por alguna razón, también han sido invisibilizados, como es el caso de “*Vicente Guerrero (que) sin lugar a dudas (ha sido) uno de los personajes más fascinantes entre los líderes de la época de la independencia. Cuando Guerrero asume la presidencia, firma la famosa abolición de la esclavitud en México. Esta decisión es una de las más trascendentales en la historia de México, pero también demuestra ser una decisión fatal para Guerrero. Dado su historia militar y lealtad absoluta a México, se puede pensar que su poder en el cargo iba a durar mucho más tiempo que los escasos ocho meses y diecisiete días desde su toma de posesión hasta el día de su destitución por el vicepresidente Anastasio Bustamante (uno de los verdaderos villanos de la época de la Independencia). Temiendo el regreso de Guerrero al poder, Bustamante*

orquesta una ejecución en manos de un grupo pequeño de rebeldes.” (Careaga-Coleman, 2015). Se puede inferir entonces que el asunto de la abolición realmente significó una demagogia del Estado hacia los afromexicanos, lo que explica en parte la invisibilidad de los derechos humanos de esta comunidad.

Conclusión

En conclusión, Vicente Guerrero puede considerarse como el máximo ejemplo de estigma en la era republicana de México, dado su pensamiento político de libertad y de derechos, “las filosofías liberales y progresistas de Guerrero respecto a la raza y a la ciudadanía, junto con su imagen pública poderosa (resultaban) ser una amenaza en contra de la cristalización de la identidad de la nación floreciente. Entender la trayectoria política de Guerrero no es difícil, sin embargo, para comprenderla es necesario advertir la trayectoria política y social de los grupos que se le oponen. Tomando en cuenta, que dichos grupos se volvieron un reto para el presidente, Guerrero, tiene que contradecirlos la mayor parte de su tiempo como líder de la República. La oposición que sufre Guerrero en su presidencia se imbrica con el sistema de castas, cuya ideología sigue informando las perspectivas raciales en las primeras décadas del siglo XIX.” (Careaga-Coleman, 2015). Hay otros factores de tipo económico y cultural que estuvo estrechamente relacionada con la invisibilidad de los afromexicanos que era visto como algo extraño, no perteneciente a esa *gloriosa* civilización occidental. ¿Existirá todavía ese imaginario social?

La caracterización de Vicente Guerrero hace desaparecer la raza afrodescendiente en territorio mexicano, es decir, se suma a la justificación de invisibilidad de los pueblos afromexicanos; en este sentido “él es la manifestación física de la fusión metafórica de sangre indígena, europea y africana en la raíz del pasado de la nación. Mientras Guerrero está vivo, su imagen se encuentra bajo constantes ataques debido a su herencia racial, un patrimonio que en su haber Guerrero abraza a pesar de las presiones por asociarlo a la identidad criolla. Consecuentemente se pueden advertir dos mecanismos encaminados a borrar el origen afromexicano del presidente Vicente Guerrero. El primer dispositivo se puede ubicar en una serie de documentos que insisten en desprestigiar la imagen de Vicente Guerrero, usando estereotipos contruidos en la colonia en contra de los negros: sobre su capacidad intelectual, virtud moral, propensión a la embriaguez, entre otros.” (Careaga-Coleman, 2015). ¿Qué se podría esperar del trato gubernamental hacia el resto de la comunidad afromexicana?

Notas

¹Significado y definición de invisibilidad, etimología de invisibilidad (Definiciona, 2020)

²como un ex – esclavo.

³Asentamiento de ex – esclavos que conformaban una nueva forma de comunidad lejos de las autoridades civiles y militares

Referencias

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2020, 6 marzo). *Constitución política de los Estados Unidos*

- Mexicanos. CDCU. Obtenido de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf.
- Careaga-Coleman, D. (2015, 6 marzo). *La ausencia de lo afro en la identidad nacional de México: raza y los mecanismos de la invisibilización de los afrodescendientes en la historia, la cultura popular, y la literatura mexicana.* Obtenido de: https://digitalrepository.unm.edu/span_etds/10.
- Carroll, P. (2000). Perfiles demográficos y esquemáticos en la comunidad de esclavos del centro de Veracruz dentro de un contexto interpretativo más amplio. *Signos históricos*, 02(04), 55–86.
- Comas, J. (1974). Fray Bartolomé, la esclavitud y el racismo. *Revista de la Universidad de México*, 19, 09–12.
- Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México. (2018, 5 octubre). *Exponen demandas ante la CIDH en favor de las poblaciones afromexicanas y afrodescendientes.* COPRED. Obtenido de: <https://copred.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/exponen-demandas-ante-la-cidh-en-favor-de-las-poblaciones-afromexicanas-y-afrodescendientes>.
- Definiciona, D. (2020, 24 marzo). *Significado y definición de invisibilidad, etimología de invisibilidad.* Obtenido de: <https://definiciona.com/invisibilidad/>.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. (1989, 20 noviembre). *Convención sobre los derechos del niño.* UNICEF. Obtenido de: <https://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>.
- García Cantús, D. (2008). El tráfico de esclavos y la esclavitud a la base del surgimiento y desarrollo del sistema capitalista. *Anaquel de Estudios Arabes*, 19, 53–65.
- Gómez, A. (2005). ¿Ciudadanos de color? El problema de la ciudadanía de los esclavos y Gente de color durante las revoluciones francoantillanas, 1788-1804. *Anuario de Estudios Bolivarianos*, 12, 117–157. n/a.
- Hernández Cuevas, M. P. (2004). La población negra de México: parte del discurso blanqueador para "poner al negro en su lugar". *Afro-Hispanic review*, 23(01), 03–09.
- Hoffmann, O. (2006). Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(01), 103–135.
- Maglia Vercesi, G. (2005). Estéticas de resistencia en la poesía del Caribe afrohispanico. *Cuadernos de Literatura*, 10(19), 82–100.
- MCNBiografías (2020, 14 enero). *Artel, Jorge (1909-1994).* Obtenido de: <http://www.mcnbiografias.com/appbio/do/show?key=artel-jorge>.
- Molina Guerrero, N. (2019). La otra historia de las mujeres afromexicanas. *El Cotidiano*, 35(216), 19–26.
- Ngou-Mve, N. (1997). El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México. *América Negra*, 14, 27–54.
- Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos. (1966). *Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial.* ACNUDH. Obtenido de: <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>.
- Olveda Legaspi, J. (2013). La abolición de la esclavitud en México, 1810-1917. *Signos Históricos*, 29, 08–34.
- Organización de Estados Americanos. (1981, 7 mayo). *Convención Americana sobre Derechos Humanos Pacto de San José de Costa Rica.* O.E.A. Obtenido de: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/D1BIS.pdf>.
- Organización de las Naciones Unidas (1976, 16 diciembre). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.* O.N.U. Obtenido de: https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/ccpr_SP.pdf.
- Organización de las Naciones Unidas, O. N. U. (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.* Obtenido de: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100039.pdf.
- Organización de las Naciones Unidas. (1926). *Convención relativa a la esclavitud.* Obtenido de: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/D23.pdf>.
- Organización de las Naciones Unidas. (1992). *Convenio sobre la diversidad biológica.* O.N.U. Obtenido de: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>.